

Actas do II Congresso  
da Associação Portuguesa de  
Ciência Política

EDITORIAL BIZÂNCIO  
Lisboa, 2006

## Multiculturalismo e Antimulticulturalismo: Perspectivas sobre a Cidadania Diferenciada de Minorias sem Base Territorial

João Cardoso Rosas<sup>1</sup>

O tema da cidadania multicultural tornou-se, nos últimos anos, o foco de uma interessante polémica teórica mas também de azedas disputas políticas, tanto na América do Norte como na Europa. Situamo-nos aqui no primeiro registo — o teórico — e com o firme objectivo de evitar o azedume do segundo. Porém, as posições teóricas acerca da cidadania multicultural têm sempre implicações ao nível das políticas públicas. Ao situarmo-nos num plano mais abstracto, esperamos também fazer alguma luz no concreto.

Coloquemos pois a questão na sua forma mais geral: *será que, em sociedades culturalmente divididas, a construção da cidadania deve privilegiar a igualdade formal ou, pelo contrário, permitir a diferenciação do estatuto formal dos cidadãos, com vista a uma igualdade mais real e mais profunda?* Assim formulada, a questão convida de imediato a três pontos de clarificação e de restrição.

Em primeiro lugar, as *sociedades culturalmente divididas* são aquelas comunidades políticas ou Estados que têm no seu seio um ou dois tipos básicos de diversidade cultural. Existe uma diversidade de carácter histórico e territorial (o Quebeque no Canadá, o país Basco ou a Catalunha em Espanha, etc.), mas também uma diversidade não necessariamente antiga e com referências territoriais dispersas (os imigrantes, quer em países de imigrantes, como os Estados Unidos, quer em Estados-Nação previamente — e talvez precisamente — homogeneizados, como a França, ou Portugal). Se nem todas as comunidades políticas verificam o primeiro tipo, quase todas tendem hoje a verificar o segundo. A evolução recente da sociedade portuguesa — até há pouco tempo usada como exemplo de homogeneidade cultural na Europa, juntamente com a Islândia — é disso exemplo. Aqui, restringiremos a discussão ao tratamento da diversidade cultural tendo em vista grupos de imigrantes ou outras minorias sem base territorial, como acontece no nosso país.

Em segundo lugar, é para o conceito de *cidadania igual* que remete directamente a questão colocada. Muitas vezes, as polémicas do multicultu-

ralismo centram-se na questão da acção do Estado em relação às diferentes visões do mundo e da vida directamente associadas à pluralidade dos contextos culturais. Para os defensores deste tipo de multiculturalismo, a construção da cidadania devia permitir um reconhecimento do igual valor das culturas, pelo menos *prima facie*. É esta a posição, por exemplo, de Charles Taylor<sup>1</sup>. Para os adversários, pelo contrário, o Estado não deve ser neutral na medida em que não podemos afirmar o igual valor das culturas. Como terá afirmado Saul Bellow — citado por Taylor — «Quando houver um Tolstói Zulu, então iremos lê-lo.» Ou seja, não há qualquer razão para, entretanto, atribuímos um estatuto igual à cultura que produziu um Tolstói e à cultura Zulu. Porém, a questão do tratamento igual das culturas por parte do Estado parece-nos demasiado abstrusa, por razões que poderão vir a lume durante a discussão. Assim colocado, o tema do multiculturalismo remete mais para o dilema metateórico «relativismo cultural / etnocentrismo ocidental» do que para a questão mais prática que aqui nos ocupa. Para nós, os sujeitos de tratamento igual no Estado democrático são os cidadãos individuais e não as culturas. A nossa questão consiste em saber se os membros de comunidades imigrantes ou outras minorias sem base territorial em Portugal devem ter sempre o estatuto de cidadania da maioria, ou se não deverão ter antes acesso a uma cidadania diferenciada que permita que a sua especificidade seja reconhecida pela comunidade política em que se inserem.

Em terceiro lugar, a concepção de igualdade que a diversidade cultural das nossas sociedades interpela remete para a velha questão do «*formal*» versus «*real*», tão cara ao marxismo. Como é sabido, o marxismo — teórico e prático — é (ou foi) antimulticulturalista. Os proletários e os burgueses não têm pátria, nem uma cultura que os diferencie dos seus pares. A introdução de uma perspectiva culturalista da sociedade é contrária à lógica social e política do marxismo, na medida em que este tende a subsumir as múltiplas divisões e confrontações sociais nas categorias de classe e luta de classes. Por outro lado, o pensamento de Marx é hostil à própria ideia de direitos de cidadania, por considerá-los tipicos do burguês e não do homem verdadeiramente emancipado.<sup>2</sup> Neste sentido, a cidadania igual apenas pode corresponder a uma falsa emancipação — a uma alienação política — e nunca a uma emancipação real. Porém, Marx desvaloriza não apenas direitos iguais como qualquer tipo de direitos. Assim, quando os actuais multiculturalistas, na sua maioria, procuram uma igualdade mais real mediante a diferenciação do estatuto formal dos cidadãos têm — é de elementar justiça dizer-lo — a apreciável vantagem sobre Marx e o marxismo de não enjeitarem a primordial relevância dos direitos de cidadania.

<sup>1</sup> V. Charles Taylor, «The Politics of Recognition», in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 25-73.

<sup>2</sup> V. Karl Marx, «A Questão Judaica», in *Escritos de Juventude*, Lx, Edições 70, s.d., p. 27-51.

Em suma: a nossa questão equivale a perguntar se os direitos e deveres de cidadania devem ser iguais para todos ou se, pelo contrário, não deverão ser diferenciados em função das pertenças culturais dos indivíduos membros de comunidades imigrantes e outras minorias sem base territorial em Portugal. Note-se que aqueles que preferem a diferença no tratamento destes grupos por parte do Estado fazem-no em nome de uma igualdade mais conseguida e, por acréscimo, em função dos efeitos benéficos que daí advêm para a própria estabilidade social.

### Multiculturalismo

A diversidade do multiculturalismo espelha a própria diversidade da Teoria Política contemporânea. Desde o liberalismo igualitário de Will Kymlicka à visão culturalista e identitária de Bikhu Parekh; ou desde o comunitarismo mais ontológico do que político de Charles Taylor ao radicalismo democrático de Iris Marion Young. Embora estejamos abertos a que outras referências surjam no debate — e pelo menos o caso de Iris Young surgirá numa outra comunicação deste painel — teremos de nos concentrar aqui apenas num caso, por razões de tempo.

O primeiro dos autores citados, Will Kymlicka, é um dos principais responsáveis — senão mesmo o primeiro responsável — pela maré-alta do multiculturalismo na Teoria Política actual.<sup>1</sup> Procurando construir uma teoria supostamente liberal dos direitos multiculturais, Kymlicka assenta a sua argumentação numa reinterpretação do valor da autonomia individual. Nesse sentido, ele pode ser visto como um individualista liberal, mas cujo argumentação não deixa de conter, como veremos já de seguida, elementos mais comunitaristas do que só encontrar-se entre os liberais.

O argumento parte da ideia de um sistema de liberdades iguais para todos tal como nos é familiar da tradição do constitucionalismo moderno. Este sistema — incluindo liberdades fundamentais como as de pensamento e expressão, imprensa, reunião e associação, a interdição da escravatura, etc. — não é um fim em si mesmo. Segundo Kymlicka, o sistema de liberdades é antes um meio ou um instrumento para o exercício da autonomia individual e a prossecução da concepção particular do bem de cada indivíduo. Ora, a opção entre concepções do bem não se opera no vazio. Ela requer um contexto de escolha que é marcado por uma cultura particular. Assim, é a cultura societal na qual os indivíduos nasceram e se desenvolveram que fornece o necessário contexto de escolha para o exercício da autonomia de cada um.

<sup>1</sup> V. Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989; Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995; e ainda Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Uma cultura societal é caracterizada por uma língua partilhada, mas também pela partilha de práticas sociais (religiosas ou outras), significados e memórias. Porém, uma cultura societal não é uma comunidade histórica ligada a um determinado tempo. Uma cultura evolui no tempo e não deve ser caracterizada em termos essencialistas. Em todo o caso, existe uma ligação privilegiada entre cada indivíduo e a sua cultura. Kymlicka adere aqui a uma versão *soft* daquilo a que ele mesmo chama a «tese social», geralmente atribuída aos comunitaristas. Ou seja, a ideia segundo a qual cada indivíduo exerce a sua autonomia no âmbito de uma estrutura cultural específica, na qual as suas opções de vida ganham significado.

Atendendo a este papel estruturante da cultura societal, Kymlicka considera adequado atribuir-lhe o estatuto de «bem social primário», no sentido de Rawls. Um bem social primário é algo de que um cidadão livre e igual necessita (e não é simplesmente de carácter natural, como por exemplo a saúde ou o vigor físico), independentemente de tudo o mais que possa desejar. Assim, todos necessitam de liberdades básicas ainda que não as utilizem todas. Por outro lado, todos necessitam de um nível mínimo de rendimento ou riqueza. Da mesma forma, todos necessitam de um contexto cultural de escolha.

Ora, se a cultura de cada um é um bem social primário, devemos convir com Kymlicka que nem todos os indivíduos estão em pé de igualdade. Aquilo que Kymlicka refere sobre as culturas minoritárias no Canadá — Quebeque, povos indígenas, grupos imigrantes — pode ser transponível para a Europa. Estar ligado à cultura espanhola em Espanha não é o mesmo que estar ligado à cultura basca, ou galega, ou catalã. Estar ligado a uma cultura magrebina em França não é o mesmo que pertencer à cultura especificamente francesa, ainda que possa haver aí partilha linguística. Pertencer à cultura portuguesa em Portugal não é o mesmo do que estar ligado à cultura cabo-verdiana, ou ucraniana, ou cigana. Os indivíduos pertencentes a culturas minoritárias, incluindo as culturas imigrantes ou nómadas, estão em desvantagem em relação àqueles que pertencem à cultura maioritária numa determinada comunidade política. Esta desvantagem é tão moralmente arbitrária como as desvantagens sociais relativas ao nascimento num meio economicamente desfavorecido. Há portanto um bem social primário cujo acesso é desigual e é precisamente por isso que se justifica, segundo Kymlicka, a outorga de direitos multiculturais.

Os direitos multiculturais são aqueles direitos — individuais ou coletivos — cuja função é proteger o contexto de escolha dos cidadãos que pertencem a culturas minoritárias. No caso que aqui nos interessa, o das minorias sem base territorial, Kymlicka preconiza aquilo que designa por «direitos poliétnicos». Por exemplo: direito ao contacto com a administração pública na língua materna, direito à educação bilingue, direito a um currículo escolar que reconheça a contribuição cultural dos grupos imigrantes, direito a assentos permanentes na assembleia legislativa ou em instituições



governamentais, direitos de gozo de feriados religiosos próprios e, *last but not least*, isenções de códigos de indumentária obrigatórios em instituições ou locais públicos.

Para Kymlicka, estes direitos visam uma melhor integração dos imigrantes nas sociedades de acolhimento. Ele nega à partida que eles tenham um efeito de guetização. Os imigrantes tomaram a decisão de mudar de comunidade política e, por isso, têm um desejo de integração. Segundo Kymlicka, a construção de uma cidadania diferenciada é a melhor forma de a propiciar.

Note-se, a título de esclarecimento, que as políticas de tratamento preferencial ou discriminação positiva para estas minorias se enquadram nas políticas multiculturalistas, mas não constituem propriamente uma diferenciação da cidadania. Isto é, o tratamento preferencial — por exemplo no acesso à educação, à função pública ou às funções políticas — tem sempre um carácter provisório. O propósito consiste em inverter uma situação de óbvia desigualdade. Mas, uma vez conseguida essa inversão, o tratamento preferencial deixa de ter sentido. O seu objectivo, portanto, é o da construção de uma cidadania igual e não o de uma diferenciação da cidadania como a preconizada pelos defensores do multiculturalismo num sentido forte.

Para salientar o carácter liberal da sua teoria, Kymlicka considera que os direitos poliétnicos — tal como quaisquer outros direitos multiculturalistas — nunca devem limitar os direitos fundamentais dos cidadãos. Eles devem ser vistos como protecções externas (face à ameaça da cultura maioritária) e não como restrições internas, oprimoras dos indivíduos pertencentes às minorias culturais. Assim, por exemplo, direitos que consagrassem a possibilidade da excisão feminina, ou a possibilidade do casamento contra a vontade dos nubentes, não seriam considerados direitos poliétnicos legítimos, na medida em que configuram restrições internas e não protecções externas. Para Kymlicka, portanto, existem limites à tolerância cultural e esses limites são traçados pela distinção entre protecções externas e restrições internas.

#### *Antimulticulturalismo*

Um dos problemas que os antimulticulturalistas têm levantado em relação a perspectivas como a de Kymlicka — e *a fortiori* em perspectivas mais comunitaristas como as de Taylor, Young e Parekh — é o de uma deficiente definição de cultura. A ideia de cultura é central nos argumentos multiculturalistas mas é também um dos seus pontos mais fracos. Vejamos porque, no caso de Kymlicka.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Neste parágrafo e no próximo, limito-me a reproduzir um argumento desenvolvido em: João Cardoso Rosas, «Cidadania Liberal e Reconhecimento Cultural», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 59, 2003, p. 171-183.

Como dissemos já, este autor considera a pertença dos indivíduos a uma cultura específica como um bem social primário, ao qual todos deveriam aceder em condições de igualdade. Porém, para que esta ideia produzisse o efeito desejado na argumentação de Kymlicka — conduzindo à defesa da cidadania multicultural — seria necessário que as culturas fossem compartimentos praticamente estanques e que cada indivíduo estivesse especialmente ligado à sua cultura e não a outras culturas. Ora, esta descrição não é realista. Por um lado, as culturas são internamente heterogéneas e externamente interrelacionadas. É pela mistura — e mesmo pelo choque — de culturas que se produzem os momentos mais criativos da história humana. Por outro lado, a experiência individual no mundo contemporâneo tende a ser cada vez mais plural, mesmo para aqueles que nunca experimentaram a emigração nem a viagem.

Para um liberal — como Kymlicka reclama ser — a visão mais atractiva deveria ser a da construção individual da identidade pela experiência da diversidade cultural, interna e externa às comunidades políticas em que vivemos. Nesse sentido, a cultura — e não *uma* cultura, como pretende Kymlicka — pode ser considerada um bem social primário. Mas, se assim for, o argumento liberal em favor de uma cidadania diferenciada para minorias culturais deixa de ter sentido. O que se torna relevante é a protecção da livre formação, desenvolvimento e possível mudança, para cada um, da sua concepção de bem, numa experiência pluricultural, como é a de todos nós. Deste modo, somos levados a preferir um modelo antimulticulturalista.

No entanto, a opção final por um modelo antimulticulturalista para enfrentar as reivindicações da diversidade cultural só será convincente se permitirmos uma abordagem diferente e profícua dessas mesmas reivindicações. Julgo que podemos encontrar pistas para a construção desse modelo na obra de um dos mais polémicos antimulticulturalistas: Brian Barry.<sup>1</sup> Para Barry, cidadania e politização da cultura estão em clara rota de colisão. A outorga de direitos multiculturalistas a grupos específicos ou a membros individuais desses grupos em nome da cultura em que se inserem é contrária ao modelo unitário de cidadania desenvolvido na Europa moderna e contemporânea, precisamente com o objectivo de acomodar os conflitos religiosos. Por outro lado, os direitos multiculturalistas em geral são também contrários à sua própria interpretação liberal e igualitária da cidadania.

Por razões de tempo, não é possível desenvolver aqui a argumentação de Barry. Essa argumentação é complexa e dirigida não só contra Kymlicka mas também contra todo e qualquer defensor de uma cidadania multicultural. O estilo de Barry é o de um polemista, nem sempre muito cortês para com os

<sup>1</sup> V. Brian Barry, *Culture and Equality*, Cambridge, Polity Press, 2001. Para as reacções multiculturalistas à obra de Barry, v. Paul Kelly (ed.), *Multiculturalism Reconsidered*, Cambridge, Polity Press, 2002.

seus adversários filosóficos. Em vez de expor todos os argumentos de Barry, limitar-me-ei a um aspecto restrito.

A minha proposta é que se use um modelo como o que podemos retirar de Barry como um teste geral para as reivindicações de carácter culturalista e a sua adequação — ou não — à igualdade e universalidade da cidadania que devemos preservar. Chamemos-lhe o «teste de cidadania». A questão fundamental que o teste de cidadania levanta é a seguinte: será que o direito x, reivindicado em nome da diferença cultural, vai contra interesses fundamentais dos cidadãos de um Estado democrático? Ou será que esse direito não afecta interesses fundamentais dos cidadãos? No primeiro caso, o direito x não deve ser outorgado e a legislação que o consagra — se já existir — deve ser revogada. No segundo caso, o direito pode ser outorgado e é a legislação que coarctar esse direito — nos casos em que existir — que deve ser revogada.

Este «teste de cidadania» não é uma máquina decisória, um modelo automático de aferição da legitimidade moral de um direito. A razão para este facto — que Barry nunca chega a tratar — deriva da existência de diferentes interpretações — conservadoras, libertárias, liberais sociais, igualitárias, etc. — daquilo que são os interesses fundamentais dos cidadãos iguais num estado democrático. Muitas vezes existirão consensos sobrepostos entre estas perspectivas diferentes, mas isso nem sempre acontece. Embora não constitua uma solução mágica para os desafios do multiculturalismo relativo aos imigrantes e outras minorias sem base territorial, o «teste de cidadania» aqui proposto fornece o enquadramento adequado para pensar as múltiplas questões que a diversidade etnocultural da nossa sociedade coloca, de uma forma claramente diferente da proposta por Kymlicka e outros multiculturalistas. Exemplifiquemos.

Considere-se os direitos poliétnicos sob a forma de isenções individuais, isto é, *políticas negativas* respeitantes a leis aplicáveis a todos mas de cujo cumprimento se isentam os membros de uma determinada comunidade cultural. Numa perspectiva multiculturalista como a patenteada por Kymlicka, é difícil não admitir um conjunto potencialmente vasto de isenções na medida em que elas sejam reclamadas como necessidade por parte dos lóbis culturais. A única barreira que Kymlicka colocaria — e que é da maior importância — é a caracterização das isenções outorgadas como protecções externas e não como restrições internas. Desta forma, Kymlicka procura manter-se dentro do paradigma liberal, ainda que seja por vezes difícil determinar quando é que direitos multiculturalistas são meras protecções externas.

Na visão de Barry, as isenções reclamadas por comunidades imigrantes específicas — geralmente em função de práticas religiosas — devem antes ser consideradas à luz do princípio da equidade. Uma determinada política ou legislação não trata todos igualmente mas sim equitativamente. Ou seja, tem

consequências diferentes para os indivíduos afectados. É possível que uma determinada disposição legal afecte de uma forma decisiva os interesses de A e proteja apenas os interesses de B. Mas isso é inevitável. A lei protege — ou deve proteger — os interesses das crianças em não serem molestadas e deve penalizar os interesses dos pedófilos em molestar crianças. Não há nada de errado nisto. As mesmas leis e políticas não têm de ter o mesmo impacto para todos os indivíduos afectados e não há nada de intrinsecamente errado nesse facto.

Muitas vezes, porém, os pedidos de isenção de obrigações válidas para todos assentam na reclamação de que existe desigualdade — e não falta de equidade. Assim, os Sikhs na Grã-Bretanha podem reclamar discriminação pelo facto de não poderem usar o turbante enquanto motociclistas (porque são obrigados a usar capacete), ou por não poderem usar os seus punhais ou espadas em público (devido à proibição geral do uso de armas brancas). Da mesma forma, comunidades judaicas ou muçulmanas em Itália podem reclamar a isenção das normas gerais do abate de animais e modo a poderem garantir que os animais são sangrados vivos (para serem kosher, ou halal). Ora, para Barry a desigualdade com que os indivíduos são afectados não é um problema, como vimos. A questão que deve ser levantada é outra: é o que chamámos «teste de cidadania».

Devemos perguntar: será que as isenções requeridas vão contra interesses fundamentais dos cidadãos de um Estado democrático? A partir daqui constrói-se o dilema: se a lei é suficientemente defensável à luz desses interesses, então as isenções não devem ser concedidas. Se, por outro lado, a defesa das isenções é forte à luz dos mesmos interesses, então a razão aconselha não ao estabelecimento da isenção mas antes à revogação da lei e das obrigações que ela consagra.

Pense-se nos casos acima referidos. Para Barry, o balanço adequado de razões leva a que considere todas as referidas isenções sem sentido (ainda que, de acordo com o carácter aberto do «teste de cidadania», o resultado final pudesse ser diferente). Assim, é do interesse fundamental da comunidade que o abate de animais siga regras estabelecidas de higiene e controle sanitário, assim como os princípios do bem-estar animal, e por isso não há lugar à isenção das regras gerais relativas ao abate. Da mesma forma, a não isenção no caso do turbante ou no caso do punhal ritual tem a ver com princípios fundamentais relacionados com a segurança das pessoas e a segurança rodoviária. Mas se os princípios em causa não forem fundamentais, a isenção deve ser concedida a todos, mediante a revogação da proibição em causa.

Pense-se agora na criança Sikh que, mais uma vez no Reino Unido, é impedida de frequentar uma escola privada por usar o turbante (o que não permite usar o uniforme da escola). Aqui, o uso do turbante não parece contrário aos fins próprios da educação escolar. Por isso, a regra que proíbe o uso do turbante é discriminatória e deve ser revogada.

<sup>1</sup> Este «teste» é equivalente ao que Barry designa por «rule-and-exemption approach».



A mesma linha de raciocínio pode ser aplicada ao caso do véu islâmico em França, provavelmente mais conhecido em Portugal do que os casos igualmente reais até agora mencionados. O uso do véu nas escolas públicas pode ser visto como inaceitável em si mesmo por atentar contra a não-discriminação entre sexos. Para os defensores da chamada «Lei Stasi», que proíbe o uso de sinais religiosos ostensivos nas escolas primárias e secundárias públicas, trata-se de proteger o princípio da igualdade entre os sexos. No entanto, parece claro que uma lei que proíbe o uso de sinais religiosos ostensivos é discriminatória daqueles que querem afirmar a sua pertença religiosa, não colocando em causa interesses fundamentais dos que têm uma posição diferente. É certo que, contra esta solução, poderia ser usado o argumento conservador segundo o qual a tradição francesa é republicana e activamente laicista e, como tal, a proibição do véu que não faz sentido noutros países — o Reino Unido — ganha razão de ser em função da carga que o uso da simbologia religiosa tem em França. Neste caso, restaria a um conservador procurar demonstrar que, mesmo numa tradição de *laïcité*, a proibição do véu islâmico passaria o teste de cidadania. Ele teria de explicar que interesses fundamentais do conjunto dos cidadãos de um Estado democrático estão em perigo quando uma aluna, a título individual, usa um véu ou qualquer outro símbolo religioso na escola.

Considere-se agora as *políticas positivas*, de acordo com as quais é por vezes necessário tratar os membros de minorias culturais — centramo-nos de novo nos imigrantes e outras minorias sem base territorial — de uma forma mais vantajosa (em relação à maioria) porque só assim se conseguirá atingir uma igualdade mais profunda e mais real. Note-se que não estou aqui a pensar em políticas de discriminação positiva clássicas, pelas razões já aduzidas. Os exemplos mais comuns das políticas positivas são os das políticas da língua. Vimos que a língua é um dos aspectos centrais para os multiculturalistas como Kymlicka. Ora, devemos concordar com eles que nenhum Estado é neutral em termos linguísticos. A língua (ou as línguas) da administração, da política e dos negócios favorece os indivíduos que são fluentes nessa língua e desfavorece os que o não são. De acordo com o «teste de cidadania» que o pensamento de Barry sugere, a questão que se levanta é a seguinte: constitui tal desfavorecimento uma forma de discriminação (um prejuízo fundamental dos interesses dos cidadãos iguais)? Se for esse o caso, então os indivíduos pertencentes a grupos que não foram assimilados do ponto de vista linguístico podem reivindicar que a sua língua seja considerada oficial ou semioficial, com vista, por exemplo, a poderem dirigir-se à administração na língua materna, ou ter escolas oficiais para os filhos nessa mesma língua, juntamente com a língua do país de acolhimento. Caso não haja discriminação, então deve manter-se o quadro legal.

Como nos casos de algumas políticas negativas acima referidas, este tipo de política positiva parece confundir o modo diferente como os indivíduos são afectados por uma mesma disposição ou conjunto de disposições legais.

falta de equidade. Mais uma vez, não parece haver nada de intrinsecamente errado com o facto de as diferentes capacidades linguísticas dos membros de comunidades sem base territorial implicarem para eles diferentes resultados no seu contacto com a administração pública, na participação política ou mesmo no emprego e nos negócios em geral. A diversidade de capacidades linguísticas, aliás, também existe entre os falantes nativos. Neste sentido, ter a oportunidade efectiva de aprender ou aperfeiçoar a língua do país onde vivem as comunidades culturais em causa parece ser bem mais importante do que consagrar como língua oficial ou semi-oficial a língua materna de uma comunidade minoritária. Essa oportunidade, no entanto, não pode ser uma solução puramente libertária e implica a acção do Estado para facilitar alguma forma de assimilação linguística.

### Observações Finais

As reivindicações culturais aqui analisadas devem ser tomadas a sério. Elas encerram um enorme potencial de desestabilização e mesmo perversão das sociedades democráticas da Europa, mais imprevista para lidar com elas do que as sociedades tradicionalmente de imigrantes, como os Estados Unidos. Mesmo em Portugal, não é de excluir que uma ética da responsabilidade obrigue a abrir mão, em situações graves, do princípio fundamental da igualdade de todos os cidadãos. Mas, enquanto tais emergências não ocorrem, é melhor colocar as coisas no seu devido lugar. Ou seja, preservar uma cidadania igual e universal numa sociedade que é já — e será cada vez mais no futuro — culturalmente dividida pelos fluxos migratórios. Para saber como acomodar — ou se acomodar — legalmente as exigências das minorias sem base territorial, mais ou menos recentes, os decisores políticos devem pensar nos termos do «teste de cidadania» acima proposto e não de acordo com as exigências de uma política da diferenciação multiculturalista, baseada em argumentos duvidosos sobre a preservação das culturas e sobre os direitos que a real igualdade de cidadania requer.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRY, Brian, *Culture and Equality*, Cambridge, Polity Press, 2001.  
 MARX, Karl, «A Questão Judaica», in *Escritos de Juventude*, Lisboa, Edições 70, s.d..  
 KELLY, Paul, *Multiculturalism Reconsidered*, Cambridge, Polity Press, 2002  
 KYMLICKA, Will, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989.  
 ———, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

- \_\_\_\_\_, *Politics in the Vernacular*; Oxford, Oxford University Press, 2001.
- ROSAS, João Cardoso, «Cidadania Liberal e Reconhecimento Cultural», *Revisita Portuguesa de Filosofia*, 59, 2003.
- TAYLOR, Charles, «The Politics of Recognition», in *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994.